

RAMON LLULL I TEILHARD DE CHARDIN A L'ENCONTRE. CREACIÓ I EVOLUCIÓ

LEONCI PETIT

RESUM: En aquest article, l'autor contrasta la visió de Ramon Llull i la de Teilhard de Chardin respecte del concepte que presenten un i altre de creació. Llull parteix d'una concepció medieval poderosa, encara que les seves bases científiques hagin passat de moda, representen un gran impuls i zel per trobar una interpretació de la totalitat de la realitat; mentre que Teilhard resulta de la confrontació d'allò que ell coneix per la ciència i allò que sap i creu per la fe. Tant Llull com Teilhard coincideixen que crear de no-res per Déu és fer néixer i fer possible que les coses existeixin. El mallorquí contempla una creació contínua en mèrit del dinamisme diví de les dignitats, i el francès contempla una creació en evolució. Davant d'aquest evolucionisme cristià, l'autor considera que, en nom del relat bíblic de la creació i de la mateixa Revelació de Déu, no es pot condemnar l'evolució, ja que implícitament la conté, extrem que possibilita una teologia de l'evolució, havent d'admetre la necessitat d'una antropologia més pneumàtica per raó de la primacia de l'Esperit sobre la matèria creada que n'és el seu viaducte quan ens preguntem què és l'home.

PARAULES CLAU: Llibre contemplació, creació, Teilhard de Chardin, evolució, Revelació, Esperit

ABSTRACT: In this article, the author contrasts Ramon Llull's and Teilhard de Chardin's visions concerning their concept of creation. Llull is based on a powerful medieval concept, which still implies a big impulse and willingness to find an interpretation to reality as a whole even though these scientific grounds are now outdated; whereas Teilhard emerges from the confrontation between what he understands as science and what he knows and believes through his faith. Both Llull and Teilhard coincide that God's creating from nothing is to make things' birth and existence possible. The philosopher from Majorca considers a continuous creation due to the divine dynamism of dignities, and the French author considers a creation in evolution. In front of this Christian evolutionism, the author thinks that, in the name of the biblical narration of creation and God's Revelation itself, we cannot condemn evolution, as it is implicitly contained by it, a point that allows for a theology of evolution, having to admit the need for a more pneumatic

anthropology due to the predominance of Spirit over created matter, which is his viaduct when we wonder what the man is.

KEYWORDS: Book of Contemplation, creation, Teilhard de Chardin, evolution, revelation, spirit

Introducció

Ja al segle XXI, en veu de l'emèrit papa Benet XVI, l'Església parla de la necessitat d'una nova evangelització, de forma especial al món occidental, el bressol del cristianisme, per causa del procés de secularització i de relativisme mogut per la nostra modernitat tecnicocientífica, la qual dóna a entendre que el cristianisme està perdent la fe, el prestigi i l'atractiu sobre la part del món més influent i progressiva de la humanitat. La pèrdua del prestigi i de l'atractiu del cristianisme en les nostres latituds es produeix també, per altra banda, per altres causes i raons que no són ara del cas d'aquesta reflexió teològica, que se centrarà en com l'Església ha anat explicant, en la seva catequesi i homilies, l'obra creadora de Déu. És la teologia que he après, més enllà de la que ens ensenyaren, durant més de trenta anys, a través dels diversos grups de formació bíblica i teològica, els quals han estat molt enriquidors en tots sentits. Perquè després del Concili Vaticà II han canviat moltes coses de les que abans ens havien ensenyat. A molta gent dels grups familiaritzats des de la seva infància amb la història sagrada que es desenvolupava sense entrebancs, des del relat de la creació, el paradís, Caïn i Abel, el diluvi i la torre de Babel que segueix amb Abraham i els patriarques, se li ha fet violent de copsar el veritable sentit de la història primitiva de la humanitat. És molt important, per a una recta exposició de la Sagrada Escripura, conèixer el context en què es troba el text en qüestió.

L'Antic Testament només coneix un gran tema: la *salvació* que Déu prepara per al gènere humà, de manera que, per tal de portar-la a terme, Déu se serveix d'un instrument, el poble d'Israel. Per això, Déu escull Abraham, Isaac i Jacob i Josep guiant-los de forma especial de manera que aquesta salvació s'inicia amb la vocació d'Abraham que comença en el cap. 12 del Gènesi i que s'estén fins al final del llibre formant part de la història dels patriarques. Per tant, la història del poble d'Israel comença amb Abraham, no pas amb el relat de la creació per designar la història primitiva bíblica reflectida en els 11 primers capítols del Gènesi. És així com es pot comprendre el context teològic d'aquests 11 primers capítols, perquè no són les primeres pàgines de la Bíblia les que foren escrites

en primer lloc, sinó que en són el seu *prefaci o pròleg* ja que no van ésser redactades fins que la gran obra dels sis llibres va ésser acabada. Aquests sis llibres comprenen la història de la fundació d'Israel com a poble de Déu: la vocació d'Abraham i l'aliança entre Déu i Abraham, les aventures dels fills d'Abraham, la deslliurança de l'esclavatge d'Egipte, el renovament de l'aliança dalt del Sinaí i l'establiment de la Terra Promesa. Així, doncs, aquest gran prefaci o pròleg va néixer de la reflexió creient d'Israel sobre el misteri de Déu i del món, de manera que la soteriologia que emana del Gènesi 1-11 s'ha desenvolupat posteriorment a partir de l'experiència de salvació continguda en les històries d'Abraham i Moisès. Israel, doncs, va aprendre a conèixer Déu, Jahvè, el seu Déu nacional, com a *Salvador*, de forma que aquest Salvador no és altre que el mateix *Creador*, el donador de vida. Així, l'Antic Testament tracta de Déu i de l'home, o millor dit, de les relacions entre Déu i l'home creat. I en aquesta relació hi ha un misteri de pecat en el qual hi ha al mateix temps una *Salvació* inicial molt concreta. Tot el relat està pensat de tal manera que desemboqui en la creació de l'home i de la dona com a punt central, de forma que està situat en el punt àlgid en grandesa i amplitud, com a rei, de la creació còsmica, ja que tot el que Déu creà ho creà per a l'home tal com ho reflecteix el salm 8. Amb tot això, Jahvè, el Déu d'Israel, va voler significar que el Salvador d'aquest poble no és altre que el mateix Creador del món i senyor de gènere humà.

L'objecte de la reflexió

La veritat teològica que conté el relat de la creació (*Ge* 1-2) és la condició creada de l'home i del món en el qual viu i envolta Israel. Què volia significar, per tant, l'escriptor sagrat en el seu esquema setmanal de la creació? Ho veiem, sobretot, a partir del dia quart de la setmana amb les fases de la lluna, amb la qual vol fer entendre que la creació està feta en el temps (*creatio in tempore*), contràriament a l'eternitat de Déu, i això, de *no-res* per lliure decisió del seu poder i saber. La setmana prescriu també el dia de repòs per a l'home creat per tal de dedicar-lo a l'acció de gràcies al Déu creador. Ara bé, la teologia que revela l'obra creadora de Déu, al meu entendre, afecta també l'evolució, és a dir, permet parlar sobre *creació* i *evolució*. Penso, doncs, que no es pot condemnar la teoria de l'evolució simplement en nom del relat bíblic, quan, contràriament, tot fa entendre que l'està legitimant implícitament: la Paraula de Déu, tal com està consignada en la

Sagrada Escriptura, és de tal profunditat que mai l'Església la podrà esgotar. És, precisament, l'influx de l'Esperit Sant creador el que permet entrar cada vegada més en la seva profunditat, segons la mateixa promesa de Crist (*Jn 14,25-26*). És per això que em serviré de dos autors de primera fila, la visió de totalitat de Ramon Llull i la visió de Teilhard de Chardin, dos autors que he estudiat en deteniment, però que, malgrat la distància del temps, per punts de partida diferents, es troben quan es compara la concepció d'un i de l'altre quan afronten el tema de la creació del no-res. Llull, mogut per l'impuls de trobar una interpretació de la realitat que respongués a la seva necessitat per descobrir-hi la semblança incontrovertible del Déu u i tri, i Teilhard, per tal de reconciliar la fe amb la ciència, l'amor del món i l'amor de Déu, l'home modern i el Crist etern.

I. Ramon Llull

El concepte de creació lul·lià

Prenent peu principalment del *Llibre de contemplació en Déu*¹, en el qual, entre altres obres, de temps ençà m'he immergit, he descobert que Ramon Llull és un autor de primera fila per tractar-se d'un veritable mestre del pensament, contràriament al que molts han opinat. Els teòlegs medievals ja eren conscients de la necessitat d'un correcte coneixement del món per a la teologia, de manera que sant Tomàs mateix afirma que una idea falsa sobre el món condueix també a una falsa idea sobre Déu, que ens aparta d'Ell². Llull, en el cap. 30 de l'esmentat *Llibre de contemplació*, tracta de la *creació lliure del món per Déu de no-res*, en mèrit de les virtuts divines del poder, del saber i del voler plenament acabades en l'essència de Déu, atributs o dignitats que les contempla *actives* tant a dins com enfora Déu, essent la *bondat* la primera de les dignitats segons l'axioma neoplatònic *bonum est diffusivum sui*. En el mateix capítol esmentat, refusa l'eternitat del món com a contrària al primer Ésser. Igualment exclou que el món existeixi des de sempre essent creat, assentant la pròpia posició en una hora en la qual es debatien aquestes qüestions enfront d'altres posicionaments, sobretot per raó de la recepció del pensament

¹ RAMON LLULL. *Llibre de contemplació en Déu*, Obres essencials II. Ed. Selecta. Barcelona, 1960. Ibid, *Obres de Ramon Llull*. Ed. facsímil Miquel Font editor, vol II-VII. Mallorca, 1987.

² SANT TOMAS. *Summa contra gentiles*, lib 2, 3 i 6. BAC. Ed. Bilingüe, 1952.

d'Aristòtil a l'Occident cristià. Així, sant Tomàs i Ramon Llull, en aquest aspecte, només coincideixen en allò que pertany a la fe cristiana i a l'ortodòxia en la doctrina sobre la creació lliure del món per Déu *ex nihilo*; però, fora de la fe, divergeixen en el punt de la possibilitat d'una creació *ex nihilo* i *ab aeterno*, perquè, per a Tomàs, tal possibilitat no podria ésser descartada de forma apodíctica. En canvi, Llull, en el cap. 196, defensa la impossibilitat racional d'un món creat i etern, per entendre que la finitud cronològica del món creat és deduïble per raó estricta, atès que l'eternitat és prerrogativa exclusiva de Déu³.

Crear de no-res

Atès l'apartat anterior, ara ens podem preguntar què és per a Llull *crear de no-res*. L'acció creadora de Déu neix en la mateixa entronya de la relació dinàmica de l'essència trinitària de Déu; crear de no-res consisteix a *fer néixer, fer possible que les coses existeixin*. Crear, per al mestre Ramon, no és un fer que es limiti a transformar quelcom que ja existeix, sinó que es tracta d'una activitat absolutament distinta i a part. La diferència entre món, temps i Déu desemboca en el concepte de la transcendència, de manera que Déu és absolutament l'altre, el qual fa impossible la confusió. Abans, doncs, que el món comencés a existir, només existia Déu, no existia cap matèria primera; per això, *crear de no-res* s'ha d'entendre per negació o no-existència de qualsevol mena de realitat, tot i la dificultat de concebre-ho amb la intel·ligència. Només la infinita potència de Déu és capaç de crear, cap més ésser, ni l'home. En darrera instància, la intrínseca necessitat d'actuació de Déu es realitza en el seu mateix interior amb actes que constitueixen la relació divina. Déu, doncs, és creador *strictu sensu*, causa eficient única que fa possible que les coses existeixin i es facin; és la potència de la Paraula creadora de Déu en la qual obres i significats concorden, raó per la qual Llull estableix el principi que les *creatures signifiquen i demostren* (cap. 1,10).

Creació activa i contínua

Llull manté que s'ha d'admetre l'activitat de totes les perfeccions divines si Déu és veritablement Déu, de manera que l'autèntica bondat ha de produir una cosa bona, o que l'autèntica grandesa ha de produir una cosa gran, com així mateix l'amor actiu i ve-

³ ARTUR WALTER W. *Ramon Lull's Concep of Creation*, dins 'Estudios Lulianos' 26 (1986) 23-68.

ritable pressuposa un amant, l'amat i l'amor que els uneix. Si els principis correlatius són intrínsecs a tota activitat, acció i passió no són, com en Aristòtil, accidentals. Això significa, per al mallorquí, que tant l'ésser com l'activitat pertanyen a la substància de les coses i són idèntics. Aquest desdoblament correlatiu de totes les coses esdevé, per a Llull, un principi ontològic absolut. Fins i tot la unitat divina, coneguda a través de la fe (Pare, Fill i Esperit Sant), ha de ser estructurada. Perquè, com a unitat activa, ha de tenir un moment en el qual es produeix la unitat; per tant, si Déu és veritablement u, en un sentit actiu de la paraula, ha de ser u i tri, encara que al nivell superlatiu de l'activitat divina la manera com Déu és u i tri s'escapa a la comprensió de l'home. Per a Llull, doncs, la creació és feta a semblança de Déu pel seu caràcter dinàmic. Per tant, l'activitat de la creació de Déu no s'acaba amb la donació de l'ésser en el món, sinó que el món que Déu ha creat és actiu per ell mateix, i tendeix cap a la seva perfecció, perquè Llull concep les essències de les coses *vives*, poders moguts per les seves natures, amb una triple natura: una natura *naturans*, una altra *naturata* i una altra *naturare*.

En primer lloc, el fer

161

Llull dóna al *fer* el paper fonamental en la seva obra de síntesi enciclopèdica. Juga sempre amb el mode infinitiu dels verbs i prefereix, a la forma substantivada d'un concepte, la seva expressió verbal en la modalitat d'infinitiu, que, en absència de predicat i de complement, en diu únicament, però sobiranament, el pur dinamisme. Per exemple: *amar*, i no només amor; *fer* (*agere*), i no només acció, fet o acte; *deitar*, i no només Déu; *hominificar*, i no només home; *diferenciar*, i no només diferència; *saber*, i no només ciència; ésser, i només ens; *existir*, i no només existència... Això té, per a Llull, conseqüències: afirma que les dignitats o atributs divins, que esdevenen els principis absoluts, diuen la totalitat de l'essència divina i són convertibles a ella, raó per la qual aquestes dignitats són, al mateix temps, els atributs de l'essència arreu on hi hagi essència, i convertibles amb l'essència de tot quan és. Així, aquests principis absoluts esdevenen, en el mallorquí, *principis del ser i del conèixer*. D'aquesta manera, les dignitats divines mantenen, al si de cada essent, l'harmonia del seu conjunt i permeten, si cal, aïllar-les conceptualment del contingent i de l'accidental, de llegir les relacions racionals i naturals entre tot el que és i el qui crea. Els principis absoluts i els relatius designen, junts, el punt central de la reflexió lul·liana. Per a Llull, doncs, el *fer precedeix el ser*. El

Déu U i Tri és pur FER (acte pur) i tot passa per la correlativitat de l'acció establint aquest principi: *Qui ubicumque est actus, ibi est concordantiam agentis et agibilis in ipso actu*, o sia, que en tota acció hi ha concordança entre l'agent i l'actuat en la mateixa acció⁴. Déu, doncs, va *deïtant* i l'home es va *hominificant*.

L'escala de les creatures

En el segon llibre (volum I) de l'obra esmentada, després d'afirmar que Déu creà de no-res la primera matèria (cap. 30-31), presenta l'escala de les creatures segons la concepció medieval. Aquesta teoria comprenia tres idees essencials: la idea de l'ordre, la idea de la jerarquia de l'ésser o dels éssers i, finalment, una visió de la creació com a constituïda per una sèrie de plans sobreposats, que reflectien el mateix original o exemplar diví. De la primera matèria creada, en provenen els quatre elements més el firmament, i d'ells, apareixen els metalls, els vegetals i els animals (els irracionals, l'home i els àngels (cap. 31-37)). Significatiu és el cap. 31 referit a l'encarnació del Verb de Déu, el qual conté que assumí la primera matèria creada en la persona de Jesucrist: *"Enaixí com vós volgués que la primera matèria fos subject a forma, enaixí volgués que la vostra encarnació e la vostra passió e la vostra mort fos subject de la nostra recreació e de la nostra vida perdurable"* (n.16). *"... Car enaixí com per l'ajustament de matèria e forma se fa individu, així, Sènyer, per l'ajustament de la vostra deïtat ab la humanitat que presés se feu la nostra redempció e la nostra salvació"* (n.19). Així, per a Llull, la persona de Jesucrist, el Déu fet home, plenament acabat, es revesteix orgànicament de la majestat de la seva creació. Creació i encarnació es relacionen. En aquesta escala de les creatures, l'home creat, per altra banda, participa de la matèria i d'ànima espiritual, de manera que en l'obra de la creació està situat entre Déu i el Cosmos perquè uneix en la seva individualitat el nivell més baix de la realitat espiritual i alhora el domini més alt de l'ésser sensible, raó per la qual esdevé un vincle de relació que sustenta tota la creació. Llull, doncs, considera l'home entre Déu i el macrocosmos com un *microcosmos* que el resumeix⁵.

⁴ RAMON LLULL. *Liber de demonstratione per aequiparantiam*. C C Medievalis, vol XXXV, n. 121, p. 216-217. Ibid CHARLES LOHR i LLUÍS SALA MOLINS. *La nova lògica de Ramon Llull i Llull*, dins Ramon Llull. Barcanova. Barcelona, 1990.

⁵ ROBERT D. F. PRING-MILL. *El microcosmos lul·lià*. Rauxa. Ed. Moll. Palma, 1967, p. 160-161

“Salvar els fenòmens”

Segons Robert D. F. Pring-Mill⁶, aquestes teories medievals de caràcter ‘pseudocientífic’ que Llull compartia amb tots els seus contemporanis eren fruit d’una preocupació autènticament científica per part dels grecs segons el professor Sambursky en *The Physical World of the Greeks*, on hi ha una frase molt emprada pels pensadors de l’antiga Grècia que pot aclarir la seva actitud, la qual era *salvar els fenòmens*. Salvar els fenòmens volia dir saber trobar una explicació *racional* dels fenòmens físics observables en el món, no pas una explicació mítica o fantàstica, sinó una teoria que ens els expliqués sense perdre mai de vista els fenòmens ni negar els seus atributs, cercant una explicació que els sistematitzés lògicament ja que no ho podien fer d’altra manera que ens convenci actualment perquè no coneixien els fenòmens prou a fons. Ramon Llull, doncs, participa d’aquesta preocupació autènticament científica en la recerca de la veritat, atès que *disputar per autoritats no ha repòs*⁷. Les raons necessàries lul·lianes són un esforç científic pel fet que pretenen donar raó dels fenòmens naturals fent-los entrar en un marc d’hipòtesis generals. El *Llibre de contemplació* és un exponent clar de dotar-lo d’una validesa general de l’experiència viscuda i obtinguda com a resultat de veure el món com un sistema únic governat per lleis assequibles a la raó i reduïbles a regles científiques, encara que les seves maneres de salvar els fenòmens fossin diferents de les modernes.

 163

II. Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin (1881-1955) va intentar arribar al cor de Déu a través de la ciència del seu temps i ho va fer, dintre de les possibilitats humanes, a partir d’una nova imatge d’un món en evolució, extrem que dóna també una nova imatge de Déu, diferent de la que habitualment ens hem fet o se’ns ha donat. Tres són les línies de força del macroparadigma teilhardià: 1) *L’organicitat en el temps i en l’espai*, o sia, que la nostra experiència, fins la més elemental, però vinculada a un segment històric concret, està immersa en aquest continu espaciotemporal. Vivim sempre en l’esdevenir dintre del qual tot esdeveniment es mou totalment en un temps/espai. 2) *L’atòmicitat de l’univers*, és a dir, la propietat

⁶ ROBERT D. F. PRING-MILL. *Estudis sobre Ramon Llull*. Curial Ed. Catalanes-PAM. Barcelona, 1991, p. 57.

⁷ RAMON LLULL. *Proverbis CCXLIII*, 5 dins ORL, XIV, p. 271.

que té la nostra realitat composta per partícules elementals de créixer agrupant-se cada vegada en més complexitat fins arribar a l'àtom, les molècules, els organismes individuals, les colònies d'animals, a l'ésser humà i a les conglomeracions socials, fins al més enllà del col·lectiu humà. 3) *Funció primordial de l'ordenació i de l'organització* expressada en la llei de *complexitat-consciència*. Tota realitat, per més petita que sigui, té en el seu *dins* una consciència creixent en el seu procés evolutiu del cosmos. Per això, la imatge teilhardiana de l'univers en evolució és aquesta: *Cosmos ->Cosmogènesi ->Biogènesi ->Noogènesi ->Cristogènesi*⁸.

Creació en evolució

El pensament de Teilhard parteix de la hipòtesi de l'evolució de l'univers i tracta de desxifrar el seu sentit espiritual. El concepte teilhardià d'evolució no indica una determinada teoria transformista o materialista, sinó que simplement vol dir que el món en el qual vivim no és un món *fet*, sinó un món que *s'està fent* en un procés ininterromput de cosmogènesi. Creu, més aviat, que allò adequat a la grandesa de Déu i de l'home és la *creació en evolució*. Veu, doncs, Déu com a constructor i conductor d'un univers en moviment, en el qual no solament fa que les *coses siguin*, sinó també que es *facin*⁹.

Així, per a Teilhard, l'acció creadora de Déu ja no és concebuda com si empenyés intrusament les seves obres enmig dels éssers preexistents, sinó *fent néixer*. L'acció no és ni menys essencial, ni menys universal, ni sobretot menys íntima per això. L'evolució, per tant, no és pas creadora com en un moment determinat la ciència ha pogut creure, sinó que és l'expressió en el temps i en l'espai de la nostra experiència, el que veiem. Aquest *fer néixer* no és pas incompatible amb l'existència d'una causa primera. Com es pot veure, l'activitat creadora de Déu resta necessàriament amagada en l'acció i en les lleis pròpies de les seves creatures, això vol dir que no trobarem mai l'acció creadora al nivell dels fenòmens, ja que el no-res pur no és cap realitat, i fora del món el temps no existeix. Això significa, per a Teilhard, que l'activitat creadora de Déu no pot ser vista sinó amb els ulls de la fe. Déu, doncs, ens

⁸ P. SMULDERS. *La visió de Teilhard de Chardin*. Edicions 62. Barcelona, 1966, p 36-56. Ibid IGNACIO NUÑEZ DE CASTRO. *La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin*, en 'Proyección' 52(2005)207-222 refós a 'Selecciones de Teología' 182(2007), vol. 46, 141-142.

⁹ EUSEBI COLOMER. *Mundo y Dios al encuentro*. Ed. Nova Terra. Hospitalet (Barcelona), 1963, p 26-27.

crea, actua en nosaltres a través de l'evolució. La imatge del destí ocupa el lloc principal en els seus escrits: l'existència progressiva del món té una orientació i un destí i, tal com ho desenvolupa en la seva deducció del punt Omega, aquest destí no és altre que Déu. El Déu-Creador *apareix* al terme del camí de la terra i de la humanitat; apareix, doncs, com el *Déu de l'endavant*. L'activitat creadora de Déu pot representar-se com el primer impuls que posa en moviment l'esdevenidor del món. Apareix també com la força d'atracció que ho atreu tot cap a Ell, cap a una participació com més va més perfecta de la seva plenitud. L'acte creador de Déu és com un imant que fa sortir les coses del no-res tot atraient-les cap a ell, a semblança del que diu l'Apocalipsi 1,8: "*Jo sóc l'Alfa i l'Omega, diu el Senyor*". La creació bíblica no és simplement una acció passada, que tingué lloc únicament en començar el món o en la meua existència, sinó una acció sempre present, per la qual Déu ens manté literalment dintre de la seva Mà creadora¹⁰.

L'home i el cosmos

Quin és exactament l'emplaçament de l'home en el cosmos? És la pregunta que generalment ens fem els humans. La ciència arriba a la conclusió que l'home és un animal com els altres, malgrat que els resultats biològics de la seva aparició ens ensenyen que és quelcom distint, ni que sigui l'últim graó. Per a Teilhard, l'home resulta fenomenològicament com un ésser d'una categoria única. D'una banda, exteriorment, lligat al món de la matèria i de la vida, però, per la seva estructura interior, pertany al món de l'esperit. Morfològicament no és gaire diferent dels grans antropoides, però ontològicament es diferencia de tots els altres animals, no solament perquè *coneix*, sinó perquè *sap que coneix*, en té consciència. Teilhard concep l'home com a fonament i culminació de l'evolució, a diferència de Nietzsche que el contempla com un mal sorgit de la terra.

Per a Teilhard, la veritat metafísica de la creació s'ha convertit clarament en el *Medi diví*, el principi teològic en el qual veu la veritat revelada de la creació a la llum de l'encarnació. L'home, doncs, és el fruit madur vers el qual ha confluït tota la saba de l'evolució, les arrels del qual s'endinsen fins al passat més insondable perquè és la història sencera del món la que repercuteix parcialment en nosaltres. Així, l'home no és mai una realitat aï-

¹⁰ TEILHARD DE CHARDIN. *El medi diví*. Ed. Nova Terra. Hospitalet (Barcelona), 1964, edició prologada per Eusebi Colomer. Ibid. SMULDERS, oc p 57-72.

llada de tota connexió, de forma que l'univers està centrat en un cert sentit vers ell, i d'alguna manera es juga en ell el seu destí. És arrossegant amb nosaltres tot el món com avancem vers el si de Déu. *El Medi diví* de Teilhard és un capgirament de perspectiva. En el *Fenomen humà*, el jesuïta francès ens ha exposat una concepció de l'evolució encaminada vers l'esperit. Ara el moviment del món i de la vida es dirigeix vers l'home, en el qual culmina la història. I l'home, al seu torn, en la seva condició de creatura intel·ligent i lliure, pren l'evolució a les seves mans i camina amb ella cap a un centre transcendent, el Punt Omega diví, fi de l'evolució de l'univers, perquè n'és ja de sempre el seu principi. L'home, doncs, pertany a la vegada a un doble horitzó mundà i ultramundà. El seu propi lloc en el conjunt del cosmos és justament aquest: l'*entremig* de cel i terra¹¹.

La dimensió espiritual de la matèria

El *materialisme científic* actual es fonamenta en dos principis: 1) que la matèria, inclosa l'energia, és la realitat única de l'univers (caràcter ontològic); 2) que la ciència que l'estudia és l'únic coneixement vàlid (caràcter epistemològic). Aquest materialisme no exclou i accepta que apareguin o que emergeixin de la matèria altres sistemes complexos, però que se segueixen trobant dins del mateix nivell material. Fora d'aquests casos, refusa la possibilitat de qualsevol altre realitat espiritual.

Teilhard nega aquest materialisme científic, com nega així mateix el clàssic dualisme de matèria i esperit, i presenta un concepte de matèria que inclou en ella mateixa una dimensió espiritual. Mira d'entendre la naturalesa de la matèria no solament des del punt de les seves partícules més elementals, és a dir, des de la biologia, química i física, sinó des de l'evidència de la consciència humana. Veu la matèria dominada per la llei de l'entropia, d'una banda, i de l'altra, que la vida culmina en la consciència i en la llibertat de l'esperit. Hi ha, doncs, una evolució i una ascensió. Per tant, si l'home és un ésser material autoconscient, aquesta qualitat de consciència no pot aparèixer com a totalment nova en l'home, sinó que ja hi és present embrionàriament en tots els éssers materials. Què entén Teilhard per la *llei de complexitat*? Per *complexitat* d'una cosa entén la qualitat que posseeix aquesta cosa d'ésser formada per un més gran nombre d'elements, d'una banda, i de l'altra, més estretament organitzada entre ells. Aquesta

¹¹ oc *Medi diví*, 3a part.

lleï de complexificació significa que els éssers més evolucionats comprenen un més gran nombre d'elements constitutius d'una més gran varietat, relligats per una xarxa més estreta de relacions. Així, el món està edificat sobre tres infinits: un interior (*dedans*) de la matèria, més el seu exterior (*dehors*), la naturalesa i funcionament dels quals és l'objecte de les ciències experimentals. Però, l'interior de la matèria està lligat a la complexitat (*complexité*). I la complexitat també està relacionada amb una altra característica de la matèria que anomena centricitat (*centréité*). Per a Teilhard, complexitat, centricitat, interioritat i consciència van unides, de manera que l'augment de les primeres comporta també l'augment en el grau de consciència que apareix clarament en l'home, el cervell del qual posseeix la màxima complexitat¹².

En les *Lettres de voyage* 118, comentat per el P. Eusebi Colomer¹³, hi ha un text que fa pensar: "*Veritablement, per a mi, no existeix més que una espècie de món de l'esperit (que no és l'esperit metafísic de Hegel). L'esperit que jo endevino està revestit de les despulles de la matèria... La 'consciència major' ha substituït, per a mi, l'entropia en el seu valor de funció física essencial del cosmos. El món, si m'és permès dir-ho, em sembla que es llança cap endavant i amunt, fins a l'espiritual (LV 118). Què em fa pensar? Que el materialisme científic, per a Teilhard, és un reduccionisme que un creient com ell no pot acceptar observant la realitat. De quin Esperit parla? Només n'hi ha un: l'Esperit de Déu que en el caos inicial aletejava damunt les aigües donant vida; el mateix que diu fem l'home a imatge nostre... Vet aquí el dedins de la matèria en el moment mateix de la creació. La Vida, arribada en un punt crític d'agençament, s'ha hipercentrat en si mateixa fins al punt d'esdevenir capaç de previsió i d'invenió, i ha esdevingut conscient en segon grau. La consciència, per primera vegada a la Terra, s'ha replegat en ella mateixa fins a esdevenir Pensament, la dignitat més gran, la canya pensant de Pascal, que és l'home¹⁴. Així, en Teilhard de Chardin, no solament hi trobem el científic, sinó que, al mateix temps, el místic, com es reflecteix en L'himne de l'univers¹⁵.*

¹² oc *El medi diví*, cf. *La força espiritual de la matèria*, p. 118 s. Ibid. AGUSTIN UDÍAS VALLINA. *Teilhard de Chardin y el diálogo actual entre ciencia y religión*, en 'Pensamiento' 61(2005)209-229 refós a 'Selecciones de Teología' 182(2007) 98-106, vol. 46.

¹³ oc *Mundo y Dios al encuentro*, p. 28.

¹⁴ BLAISE PASCAL. *Pensaments Pascal*. Seminarios y Ediciones SA, col. 'El Ciervo', n. 264.

¹⁵ THEILHARD DE CHARDIN. *L'himne de l'univers*. Ed. Claret. Barcelona, 1984.

III. Els punts en què es troben Llull i Teilhard

Els punts anteriors posen de relleu que un i altre autor es troben i concorden en els aspectes tractats, fins partint de visions diferents. Tant en l'un com en l'altre, l'acció creadora de Déu no és concebuda com si Déu empenyés intrusament les seves obres al mig dels éssers preexistents, sinó que consisteix a *fer néixer de no-res, fer possible que les coses existeixin*, com si Déu mateix donés la capacitat de la seva pròpia emergència evolutiva. Llull no parla d'evolució perquè no en podia parlar al seu temps, però parla de *creació contínua*, que li és molt semblant com a resultat del *fer diví*. Per altra banda, tant per a l'un com per a l'altre, l'home creat ve a ser el coronament de la creació, el *microcosmos*, l'entremig entre Déu i el cosmos, extrem que condueix a haver d'admetre la raó final lul·liana de l'obra creadora de Déu: la unió de la humanitat amb el Déu personal, font de tota bondat i amor, punt que coincideix amb la visió de Teilhard del punt Omega final de l'evolució. La creació de no-res posa de relleu que la bondat i l'amor de Déu és tan gran que es dona de forma independent, fent independent l'home mateix amb llibertat per tal que es vagi *hominificant i deïfificant*, terminologia lul·liana ben expressiva del que espera Déu de l'home creat. Penso, doncs, que només cal distingir bé la idea d'evolució en si mateixa de les seves falses versions, perquè actualment sabem prou bé que creació i evolució no es contradiuen, sinó que convergeixen. Per tant, ja no es tracta de *creació o evolució*, sinó de *creació i evolució*, o millor encara, *creació en evolució*.

168

El teixit teològic/místic lul·lià

En el *Llibre de contemplació en Déu* de referència, tant la Creació, la Unitat i Trinitat de Déu, l'encarnació del Verb, com la Recreació, són punts centrals d'aquesta obra en la recerca de raonar la fe de les veritats revelades en ordre al diàleg interreligiós. Així, el teixit teològicomístic que comporta és ben notori: resta prou clar que el misteri del Déu fet home, Jesucrist, està plenament inserit en la mateixa entranya de la relació trinitària de les persones divines, de manera que l'encarnació del Verb només té sentit en aquesta relació. La Creació, per altra banda, tampoc està separada de l'encarnació del Fill de Déu, sinó que la comporta, tota vegada que la Creació de no-res porta el vestigi i la imatge del dinamisme de les dignitats o atributs divins, de tal manera que en l'encarnació l'assumeix. En la Distinció XXI, quan tracta de la glòria del para-

dís, anomena Recreació la Resurrecció del crucificat, expressió que mostra clarament que va més enllà del simple fet redemptor, que pren caràcter còsmic, atès que la humanització de Déu en el seu descens comporta en el seu ascens la divinització de l'home creat. El Recreador, per tant, és el mateix Creador ja que el desordre que ha entrat en l'ordenació creadora ha provingut de la maldat de l'home creat, dibuixant així de nou el camí del bé i de l'ordenació divina. En el projecte recreador de Déu, hi ha jugat un paper excepcional la mare de Jesús, la Verge Maria, la Immaculada. Llull fa també un itinerari de l'ànima cap a Déu: l'escala del coneixement sensible/espiritual que correspon a l'enteniment i l'escala de l'amor que afecta la voluntat, que complementant-se, una està al servei de la *ciència* i l'altra, de l'*amància*. Allà on no arriba la intel·ligència hi arriba el cor. És tot un itinerari ascendent de l'ànima que s'envolta d'una atmosfera de relació, en un misteri interpersonal en el qual la persona es defineix com a relació, donació i unió que conflueix en l'increïble Amor que és Déu mateix.

Quina teologia i mística comporta la visió de Teilhard?

El P. Eusebi Colomer l'ofereix en l'obra abans citada. Ens diu que la concepció de Teilhard resulta de la confrontació d'allò que coneix per la ciència i d'allò que sap i creu per la fe: *"Efectivamente, la concepción teilhardiana de la evolución es, en el fondo, una visión del universo en función de Cristo. En nuestro mundo concreto e histórico corresponde a Cristo el lugar y la función del Punto Omega. Jesucristo, el 'Cristo cósmico' de San Pablo y de los Padres griegos, el 'Cristo revestido del mundo' 'Christus amictus mundo' de la Sagrada Liturgia, el 'Cristo Pantocrator' de los mosaicos bizantinos y de nuestros viejos ábsides románicos, aparece la visión de Teilhard en toda su magnificencia, como el Centro donde converge la evolución del universo. Teilhard de Chardin ha tomado en serio la frase paulina de 'recapitularlo' todo en Cristo y ha hecho de ella el eje de su visión del mundo. Un universo cristocéntrico del que Cristo es el Alfa y la Omega. Una concepción de la evolución desde y para Cristo, en la que Teilhard atisba proféticamente el mayor acontecimiento de su vida"*¹⁶.

169

IV. La Revelació bíblica legitima l'evolució

La trobada entre els dos autors estudiats, el medieval Ramon Llull i el modern Teilhard de Chardin, en allò que concorden, aporta, al

¹⁶ oc *Mundo y Dios al encuentro*, p. 50.

meu entendre, una nova imatge de Déu diferent de la que sovint se'ns ha ensenyat. Així mateix, el sentit de l'evolució que cada un d'ells entén ens ha ajudat a un coneixement més profund i central de l'existència de l'home. Ramon Llull, a partir dels punts comuns de la seva època, intenta demostrar i/o mostrar raonant els catorze articles de la fe cristiana a través del lema *fides quaerens intellectum* aportant un aprofundiment del concepte de creació del no-res creant l'ésser i el *temps* en virtut del dinamisme dels atributs essencials en Déu que *fan* possible l'existir. Teilhard, per altra banda, a través de la ciència del seu temps, intenta arribar a Déu en un esforç de conciliar fe i ciència. Llull ja concebia les essències de les coses creades vives, poders moguts per les seves natures; el caos bíblic ja conté els *semina causalia* com a fonament de totes les coses. Els dos autors ajuden al fet que l'antropologia teològica sigui més pneumàtica que la que ens han ensenyat. Ara, tot seguit, pretenc mostrar que, en nom del relat bíblic de la creació i de la mateixa Revelació, no es pot condemnar la creació en evolució per entendre que, implícitament, la contempla sense anomenar-la. Fins diria que el relat bíblic de la creació en certa manera és concebut com l'emergència del caos en el cosmos. Els textos següents ho posen de relleu.

 170

1. Salm

Salm 8. Himne del creador: *“Que n’és, de gloriós, Jahvè, sobirà nostre, el vostre nom arreu de la terra. La majestat que al cel teniu, la celebren els llavis d’infants i nodrissons (...)Quan miro el cel, creació dels vostres dits, la lluna i els estels que hi heu posat. Què és l’home, em dic perquè us en recordeu, el fill d’Adam perquè li feu favors? L’heu fet tot just inferior als àngels, l’heu coronat de glòria i majestat, l’heu fet senyor del que han creat les vostres mans, tot ho heu posat sota els seus peus...”*.

És un salm de lloança i el seu motiu és la creació i grandesa de l'home, la creatura màxima de Déu. La plena significació de la creació, però, no fou revelada fins al NT, que troba la seva plenitud en Crist i per Crist vers el qual tendeix tota la creació com el seu cimal (*Jn 1,3; Ef 1,10; Col 1,15-17*).

Salm 27,8. Ferma confiança en Déu: *“De part vostre em diu el cor: ‘cerqueu la meva faç’”*.

Tothom al llarg de la nostra vida ens fem la pròpia imatge o idea de Déu a partir del món que ens envolta, encara que conti-

nuament l'hem de purificar si volem cercar la seva faç. El llibre de la Saviesa 13,5 ens diu: *“Perquè de la bellesa i la grandesa de les seves coses creades es passa, per semblança, a la contemplació del seu autor”*. També Pau a Rom 1,20: *“Perquè el que es pot conèixer de Déu els ho ha manifestat. De fet, d'ençà que el món és món, allò que de Déu és invisible –la seva força eterna i la seva divinitat– es torna visible a la intel·ligència humana a través de les obres d'ell de manera que són inexcusables”*. Perquè, en Déu, obres i significats concorden, segons Llull. Per això *els nets de cor veuran Déu (Mt 5,8)*.

2. El relat de la creació

Ge 1,1-2: *“Al començament Déu creà el cel i la terra. La Terra era confosa i deserta i la tenebra cobria l'abisme, però l'esperit de Déu aletejava damunt les aigües...”*.

El text parla que, a l'inici del temps, l'Esperit de Déu aletejava damunt les aigües donant vida quan encara la Terra era confosa i deserta. Hi ha, per tant, un inici. L'Esperit de vida creador està en l'origen de la Terra fa uns 14.000 milions d'anys segons ens diu la ciència. Corrobora aquesta visió el text de Proverbis 8,22-31 que parla de la Saviesa de Déu: *de molt abans de començar les seves obres el Senyor m'infantà com a primícia de tot el que ha fet*.

Ge 1,26-27: *“Aleshores Déu digué: Fem l'home a imatge nostra, segons semblança nostra, i que senyoregi sobre els peixos del mar, sobre els ocells del cel, sobre el bestiar, sobre tots els animals feréstecs, i sobre tots els rèptils que s'arrosseguen per la terra. Déu creà l'home a imatge seva, a imatge de Déu el creà: els creà home i dona”*.

El text parla en plural, *fem l'home a imatge nostra*, tot indicant quina mena d'essència divina deu ésser la del creador, tot un avançament de relació trinitària en la unitat divina. Aquest Déu creador es diu Jahvè (Ge 2,4). En els textos en qüestió, s'hi troba d'entrada una antropologia teològica que es pot desenvolupar des de tres vessants: des del Creador, des de Crist i des de l'Esperit Sant. En la teologia anterior al Vaticà II, l'antropologia s'inscrivía en el marc de la creació *ex nihilo*, la qual apareixia com a obra de Déu, pare totpoderós i omnipotent (el *credo*), atorgant-li atributs més aviat filosòfics que teològics. Aquí Déu apareix com a acte pur, com a causa primera incausada i tot depèn d'ell. Però aquest Déu, catequèticament, avui apareix a la gent com un déu solitari, poderós, però allunyat de la gent. Aquesta visió de la creació clàssica necessita cada vegada més ésser completada per una vi-

sió més cristològica, és a dir, *en Crist*, com a veritable imatge del Pare, perquè hem estat creats en Crist i a la seva imatge. De fet, a partir de Crist, coneixem millor l'home, perquè Crist és l'home en plenitud. Ara, doncs, podem entendre Ramon Llull i Teilhard de Chardin. Un i altre, seguint l'escola franciscana, s'han esforçat a comprendre la creació a la llum de l'encarnació. Per a ells, Déu ha creat el món en ordre a l'encarnació del Fill de Déu. Així, en primera intenció divina, el cosmos està ordenat des del principi al Déu fet home (el nou Adam) com a primer exemplar de tota la creació i revelació suprema de Déu. Però, aquesta creació de *Ge 1,2* es fa també en l'*Esperit*, junt amb la Paraula creadora, alejant sobre les aigües, donant vida enmig del caos. Veiem que *Alè* i *Paraula* estan estretament units. L'*Esperit*, per tant, és al començament i al final, és el que lliga inseparablement el Pare i el Fill, el dinamisme diví de l'essència de Déu, tant *ad intra* com *ad extra* és *acció*, *fer*, que fins tot l'univers creat en porta els seus vestigis i la imatge, segons Llull.

3. La vocació d'Abraham

172

En el cap. 12 del Gènesi constatem com Déu es revela a Abraham quan la humanitat ja havia cobert un llarguíssim tram de la seva carrera històrica, prop de dos milions d'anys segons els paleoantropòlegs. El poble hebreu, per altra part, apareix quan els pobles veïns de l'Orient ja havien desenvolupat unes grans civilitzacions. Amb l'elecció d'Abraham, per tant, s'inicia el temps de preparació de l'adveniment de Crist, on Déu es comunica com a Paraula viva que culminarà en l'encarnació i revelació del *Logos*. En la vocació d'Abraham es veu clarament com Déu es disposa a comunicar un missatge a través de les mateixes estructures humanes, de manera que haurem de veure la història de les civilitzacions com la preparació providencial de la Revelació. En l'esmentat cap. 12 i següents, veiem com Déu demana a Abraham que surti de la seva terra en direcció a un altre país que se li indicarà, insinuant així la promesa d'una nova terra, perquè Déu projecta fer del seu clan un gran poble portador de benediccions ecumèniques. La promesa de 'terra' i 'descendència' estan anunciant en llunyania l'Aliança, perquè la fe d'Abraham marca profundament la característica de l'home just que mereix la benedicció de la terra i dels pobles, i això, en contraposició a la infidelitat d'Adam, la qual determinà la maledicció de la terra (*Ge 22,16-19*). Què descobrim amb la història d'Abraham? Un missatge de salvació encarnat en la història humana, d'una banda, i de l'altra, com Déu va desplegant el seu

missatge a través de la història d'un poble de forma progressiva, un poble que té la seva cultura, la seva pròpia psicologia, manera d'ésser i llengua, instrument humà increïblement valuós, del qual Déu se serveix.

4. La vocació de Moisès

Ex 3,1-13 marca l'experiència religiosa d'Israel. Moisès rep la crida de Déu fora d'Egipte, d'on fuig (*Ex 2*). És a Madian, un país misteriós de muntanyes, on té lloc l'encontre decisiu amb Jahvè. Jahvè-Déu es revela a Moisès perquè ha vist l'aflicció, el clam i el dolor d'Israel, el seu poble, allà a Egipte. La presència de l'Esperit de Déu d'aquesta revelació a Moisès, l'àngel la fa sota la forma d'una flama de foc que surt del mig de l'esbarzer sense cremar-lo. Quan Moisès s'hi apropa, Jahvè-Déu *parla*. Tornem a trobar estretament units l'*esperit* i la *paraula*, i resulta que el Déu que crida Moisès es presenta com el Déu dels Pares, el *Déu d'Abraham*, el *Déu d'Isaac* i el *Déu de Jacob*, extrem que posa de relleu que l'atribut d'eternitat és propi i específic de Jahvè-Déu, el nom del qual és *Jo sóc el qui sóc*, altrament dit l'*Ipsium esse*. Tot nom revela l'essència de la persona i aquest no és altre que Jahvè, *el que fa existir*. Aquesta experiència de l'èxode manifestarà tota la riquesa dinàmica i prometedora del Déu de la flama que sortia del mig de l'esbarzer sense cremar-lo. Però, en aquesta experiència hi ha també una profunda lliçó, pròpia de la pedagogia divina, que Déu porta l'alliberació i l'exaltació a través del dolor i del sofriment, i concedeix el do promès després de la resposta humana en la fe i l'esperança. El goig de l'alliberació de l'esclavitud coincideix amb la celebració de la primera *Pasqua* perquè el *Salvador* és Jahvè. En el text citat, doncs, es prou notori que l'Esperit de Déu és el que suscita a Israel els personatges carismàtics i salvadors del seu poble com és ara el cas de Moisès i també dels profetes. Així, el fet de la sortida d'Egipte va tenir, per als hebreus, el caràcter d'una extraordinària vivència de l'acció salvadora de Déu, de manera que el record de l'èxode omple quasi totes les pàgines de la Bíblia.

5. Carta als Hebreus

1,1-4: *En moltes ocasions i de moltes maneres, Déu antigament havia parlat als pares per boca dels profetes; però ara, en aquests dies, que són els definitius, ens ha parlat a nosaltres en la persona del Fill, per mitjà del qual ja havia creat el món i a qui ha constituït hereu de tot. Ell és esplendor de la glòria de Déu i empremta del seu mateix ésser, ell sosté l'univers amb el poder de la seva paraula i ara, acabada l'obra*

de purificació dels pecats, s'ha assegut a les altures, a la dreta de la majestat divina; ocupa un lloc superior als àngels i posseeix en herència un nom molt més excel·lent que el d'ells".

El text d'Hebreus suscita les següents reflexions:

a) El procés històric de la Paraula de Déu reveladora

El text posa de manifest tot un procés històric de la Paraula de Déu reveladora que ve d'un passat llunyà, contrastat amb un *ara* del temps present, que són els definitius. El text recorda l'AT, en el qual la Paraula de Déu dirigeix i inspira una història que comença per la Paraula pronunciada en la creació i que finalitza en la Paraula feta carn en la persona del Fill (*Jn 1,14*). D'una banda, la Paraula viva de Déu crea el món fent possible l'existir, imposa la llei ordenant-lo, i suscita la història manifestant a l'home la seva voluntat i el seu disseny salvífic. Aquesta paraula de Déu diu i fa alhora suscitant l'esdeveniment perquè és una força agent viva, el dinamisme de la qual està arrelat en la mateixa persona que la pronuncia. En els cap. 1 i 2 del Gènesi, hem contemplat la *revelació còsmica* i, al Gènesi 12, s'inicia la *revelació històrica* que comença amb Abraham, Moisès i els profetes. És d'aquesta manera que la Paraula de Déu pren plena intel·ligència: Déu es dirigeix a l'home, l'interpel·la i l'associa al seu disseny, de manera que així es fa misteri de trobada i de comunió entre Déu i l'home. Penso que Déu s'ha revelat doblement: en Moisès es revela a si mateix manifestat el seu nom, el que fa existir. I ara, en Hebreus, s'hi revela el Fill de Déu, la Paraula encarnada que manifesta el seu disseny salvífic que pren caràcter interpersonal, que va més enllà de revelar coses, es fa trobada definitiva d'*Algú* amb altre *algú*.

b) Sobre la significació de la *plenitud del temps*

El text esmentat parla del que ha succeït en la plenitud del temps, en el qual Déu ara ens ha parlat darrerament en la persona del seu Fill. El text, com el seu context, posa de manifest que la revelació de Déu ha tingut i té un procés en el temps i en l'espai en la mateixa mesura que l'home creat ha evolucionat prenent consciència de si mateix i de la seva pròpia condició. La Revelació divina ha seguit les pautes de la mateixa creació en evolució, o dit altrament, tot ha anat *per gradum non per saltum* atès el curs de les coses naturals. La Bíblia, certament, no parla d'evolució, però la mateixa revelació de Déu, feta progressivament, la dóna

a entendre implícitament. I en aquesta teologia de la revelació, l'Esperit Sant pot ser entès, per tant, com la presència de Déu, dinàmica i de donació de vida a tot el procés de l'obra creadora de l'univers. Per tant, Déu no tan sols ha fet que les coses existeixin, sinó també que es facin.

c) Relació entre creació, encarnació, redempció, resurrecció

El text posa de relleu que la persona del Fill que ha pres carn com la nostra *ara*, en la plenitud del temps, es revela ésser el mateix pel qual havia ja creat el món i de com l'està sostenint. El Verb de Déu, per tant, s'encarna per completar i perfeccionar la creació. Hi ha, doncs, una relació directa entre creació i encarnació. D'una banda, l'encarnació del Verb de Déu assumeix el pecat i el dolor del món (*Rom 8,12-17*) entrant en el camí redemptor de la creu. I, per altra banda, al costat de l'encarnació i de la redempció, en el text, resplendeix la resurrecció, l'exaltació de la creu. Tenim, doncs, quatre misteris de fe indissolublement units malgrat que la teologia els consideri mútuament independents. En l'exaltació de Crist en la resurrecció, hi trobem el '*Pleroma*' (*Ef 1,3-14; Col 1,15-20*), el Cos místic de Pau. Les perspectives còsmiques de Llull i Teilhard s'entrellacen amb les perspectives cristològiques de la revelació cristiana.

6. El pròleg de l'Evangeli de Joan

1, 1-14: *"Al principi hi havia la Paraula i la Paraula era amb Déu i la Paraula era Déu. Al principi era amb Déu. Per mitjà d'ella tot ha començat a existir i sense ella res no existiria, de tot allò que existeix, la Paraula n'era la vida i la vida era la llum dels homes. La llum brilla en les tenebres i les tenebres no poden ofegar-la (...) I la Paraula s'ha fet home i ha estat entre nosaltres i hem vist la seva glòria, glòria que li ve del Pare com a fill únic que n'és ple de gràcia i de veritat..."*.

a) La gesta del logos

El pròleg de l'Evangeli de sant Joan apareix com la gesta del *logos*, o sia, com un resum de la història de les manifestacions de Déu per mitjà de la *paraula*. N'hem distingit tres etapes: la creació n'és la primera segons el llibre de la *Saviesa 9,1*: *"tu que ho has fet tot amb la teva paraula"*. Sant Pau a *Col 1,15-16*: *"Ell és la imatge del Déu invisible, primogènit de tota creatura, perquè en ell fou creat tot, les coses del cel i les de la terra, les visibles i les invisibles..."*. Joan també: *"Per mitjà d'ella tot ha començat a existir i sense ella res no existiria"*. Els homes, però, podent reconèixer el seu autor

per allò de visible que té d'invisible Déu, s'hi han girat d'esquena, han estat sords i cecs al missatge de la creació (*Jn 1,10; Rom 1,18-23*). Després Jahvè va escollir per a si un poble, Israel, i a ell s'hi manifestà amb la llei i els profetes, però aquesta revelació, com la primera, també va fracassar. Últimament, Jahvè-Déu, després d'haver parlat amb els pares i els profetes, ens ha parlat per mitjà del seu propi Fill: "*I la Paraula s'ha fet home i ha estat entre nosaltres*" (*Jn 1,14*). "*Déu mai ningú l'ha vist. L'Unigènit, que és al si del Pare, l'ha fet conèixer*". La paràbola dels vinyaters rebels reflecteix exactament què ha passat (*Mc 12,1-12*).

b) Déu, l'únic revelador

Per a sant Joan, Crist, el Fill del Pare, és la Paraula de Déu. Només ell coneix el Pare tal com el Pare el coneix a ell, perquè és en el Pare i el Pare és en ell. Ell és, en persona, la *llum* (*Jn 1,8; 9,5*) i la *veritat* (*Jn 14,6*), per això pot donar testimoni del Pare i de la missió salvadora que d'ell ha rebut. La seva paraula és, per tant, l'afirmació del que personalment ha vist i ha escoltat del Pare (*Jn 8,38*). L'evangelista, doncs, estableix una equació d'igualtat entre *Crist, el Fill del Pare* i la *Paraula*, de manera que Crist és la Paraula eterna del Pare, subsistent i personal, de forma que la Revelació de Déu es porta a terme per aquesta Paraula que s'ha fet carn com la nostra en el temps per tal de manifestar el Pare. Aquesta equació d'igualtat mostra clarament que la persona de Jesucrist està ontològicament acreditada com a únic revelador perfecte, ja que la seva missió està íntimament arrelada en l'entranya mateixa de la relació trinitària de Déu. N'és la *Resplendor* (*He 1,3*) de la seva glòria i l'*Empremta* de la seva substància. Amb raó Jesucrist respon als dubtes de Tomàs: "*Jo sóc el camí, la veritat i la vida, ningú no va al Pare sinó per a mi*" (*Jn 14,5-6*); o també allò a Felip: "*Qui m'ha vist a mi, ha vist el Pare; com pots dir tu, mostreu-nos el Pare? No creus que joestic en el Pare, i que el Pare està en mi?*" (*Jn 14,9-10*). La intimitat divina és trinitària.

c) La identitat de Jesús de Natzaret

Els punts anteriors mostren clarament que el quart evangeli apareix com l'evangeli de la divinitat de Jesús. I no solament per les formulacions sorprenents que s'hi fan, sinó, sobretot, amb l'atribució que fa Jesús que va dient "*Jo sóc*" referit a l'AT (*Jn 10,30; 17,21*). Tota la presentació joànica, els gestos de Jesús i la seva actuació apunten en aquest sentit. Aquesta presentació de la divinitat de Jesús no es limita simplement al messianisme del

natzarè o que s'identifiqui com un altre dels profetes amb senyals inequívokes del seu poder. El pròleg de Joan va més enllà d'això: mostra clarament Jesús com un enviat amb plens poders que realitza les obres del Pare, raó per la qual centra en la filiació de Jesús un sentit nou i inesperat respecte de Déu. És la revelació que fa l'Esperit de la veritat.

7. Jesús batejat pel Baptista al Jordà

Mc 1, 9-11: *Aquells dies Jesús vingué des de Natzaret de Galilea, i fou batejat per Joan en el Jordà. I tot seguit, quan sortia de l'aigua, veié que el cel s'esquinçava i l'Esperit com un colom que baixava cap a ell. I vingué del cel una veu: Tu ets el meu Fill, l'estimat; en tu tinc posada la meva complaença...*

El text de Marc el veig correlatiu i emparentat amb el text de Mt 1,18-21 i en el de Lc 1,26-38, els quals narren la concepció de Jesús per obra de l'Esperit Sant en les entranyes de la Verge Maria. En l'evangeli de Marc, aquesta revelació és clau per entendre tota la vida de Jesús, i alhora posa de relleu l'encarnació del Verb de Déu en la persona de Jesús, l'Ungit, per obra i gràcia de l'Esperit Sant, l'Esperit d'Amor. Significativa és la veu del cel indicativa: *"Tu ets el meu Fill, l'estimat; en tu tinc posada la meva complaença"*. Aquí veiem que l'Esperit es revela en la forma *com un colom*, una imatge del cel per tal de parar l'atenció a la veu indicadora del Pare respecte a qui s'adreçava. Amb raó, el Baptista dirà: *"Darrere meu ve el qui és més fort que jo, i jo no sóc digne d'ajupir-me a deslligar-li la corretja de les sandàlies. Jo us he batejat amb aigua, però ell us batejarà amb l'Esperit Sant"* (Mc 1,7).

 177

8. L'Esperit de veritat

Jn 14, 15-18: *"Si m'estimeu, guardareu els meus manaments; i jo pregaré el Pare, i us donarà un altre protector, que resti en vosaltres per sempre, l'Esperit de la veritat, que el món no pot rebre, perquè no el veu ni el coneix; vosaltres el coneixereu, perquè es quedarà amb vosaltres i estarà en vosaltres. No us deixaré pas orfes; torno a vosaltres"*.

El text relata la promesa de l'Esperit Sant al sopar de comiat abans de la passió. S'hi remarca de forma ben explícita la relació personal en el Déu únic: *"Aquell dia vosaltres coneixereu que jo estic en el meu Pare i vosaltres en mi i jo en vosaltres. Qui té els meus manaments i els guarda, aquest és el qui m'estima; i el qui m'estima serà estimat del meu Pare, i jo l'estimaré i jo mateix me li manifestaré"*

(Jn 14,20-23). L'Esperit Sant és el *protector*, l'*assessor*, l'*advocat*, l'*intercessor* que *exhorta* i *consola* a semblança de com Jesús ho ha fet en vida (Jn 14,26). L'Esperit Sant és l'Esperit de la veritat: “*Quan vingui el Protector que jo us enviaré des del Pare, l'Esperit de la veritat, que procedeix del Pare, ell donarà testimoni de mi*” (Jn 15,26). “*Quan vendrà ell, l'Esperit de la veritat, us guiarà a la veritat completa, ja que no parlarà de per si mateix, sinó que dirà tot el que sent a dir, i us anunciarà les coses futures*” (Jn 16,13). Així, doncs, “*qualsevol cosa que demanareu al Pare, us la donarà en nom meu. Fins ara no heu demanat res en nom meu; demaneu i obtindreu, perquè la vostra joia sigui completa (...) He sortit del Pare i he vingut al món; novament deixo el món i me'n vaig al Pare*” (Jn 16, 23-24 i 28).

9. La glorificació de Crist

Jn 16,1-7: “*Passat el dissabte, Maria Magdalena, Maria, mare de Jaume i Salomé compraren perfums per anar a ungir-lo. Molt de matí, el diumenge, arribaren al sepulcre a la sortida del sol. I es deien entre si: Qui ens farà rodolar la pedra de la porta del sepulcre? Van mirar, i van veure que havien fet rodolar la pedra: era realment molt grossa. Entraren llavors al sepulcre, i veieren un jove assegut a la dreta vestit amb vesta blanca, i es van esglaiar. Però ell els digué: No tingueu por. Busqueu Jesús de Natzaret, el crucificat; ha ressuscitat, no és aquí: mireu el lloc on el van posar. Però aneu, digueu als seus deixebles i a Pere que us precedeix a la Galilea; allà el veureu, tal com us va dir*”.

178

La Paraula encarnada de Déu assoleix la seva plenitud amb la resurrecció: *el crucificat ha ressuscitat, no és aquí*. La glorificació de Crist és un esdeveniment clau perquè revela la intenció salvífica de Déu. L'afirmació de l'àngel és ben clara: Jesús és viu i actua d'una manera nova enmig dels seus deixebles; però aquesta afirmació s'expressa a partir d'una fe *anterior* que no és de cap manera unànime entre ells. El NT tracta la resurrecció de Jesús com l'esdeveniment salvífic, l'*amén* de Déu en l'home Jesús, l'acció escatològica de Déu realitzada en Jesús. Els evangelis ho deixen prou clar: Jesús, a partir de la seva experiència del Pare i en contrast amb la nostra història de sofriment, va anunciar i va oferir als homes la salvació procedent de Déu. Els evangelis, doncs, no solament manifesten l'humil solidaritat de Déu envers la humanitat en el si d'una història violenta, sinó que també proclamen que la violència no és l'última paraula en la història humana. Aquest és el sentit de les curacions evangèliques que llegim i que alliberen les persones que les sofrien tant en l'ordre físic com l'espiritual,

obrint un nou esdevenidor, *aixeca't i camina!*. Els textos de 2Co 8,9; Fl 2,6-11 o Is 53, 1-12, al meu entendre, són textos profètics que es refereixen a la *manera de fer-se home Jesús Natzaret*, l'actitud que prengué i el conduí a la mort a la creu que forma part del pla salvífic de Déu, que pren per a nosaltres aquest valor, realitzant d'aquesta manera la reconciliació entre Déu i els homes si ens hi obrim per la fe.

10. La vinguda de l'Esperit Sant

Ac 2, 1-4: La Pentecosta obre en la humanitat l'època de l'Esperit Sant en la qual ens movem i existim. Jesús compleix la seva promesa anunciada a Jn 14,25-26. L'Esperit Sant transformarà la creu en font de vida. Aquesta presència i acció de l'Esperit de Jesús és clarament afirmada pels pares de l'Església oriental. L'Esperit converteix Jesús en un ésser relacional en comunió amb el Pare i amb la humanitat, amb els seus i amb l'Església, el cor de la qual és l'Eucaristia. Per a l'Esperit, Jesús assumeix una personalitat corporativa, la qual introdueix també en comunió amb el cosmos, essent l'Alfa i l'Omega de la creació i el primogènit de la vida nova dels ressuscitats. Així, és l'Esperit qui fa néixer l'Església el dia de Pentecosta, el que guia la història de la humanitat, el que produeix en l'ésser humà l'obertura cap al misteri, cap al transcendent. El Fill és la Paraula encarnada del Pare i l'Esperit Sant és l'alè vital que fa audible la Paraula de Déu. L'Esperit Sant, doncs, no es pot relegar a un simple tercer lloc, sinó que n'és el *tercer necessari* de l'Amor que els uneix, perquè *Déu és Amor* (1 Jn 4,8). Aquesta visió teològica de l'Esperit Sant és la font de la cristologia, punts que sovint hem oblidat i que cal tenir present en l'evangelització actual. Perquè l'Esperit Sant és també Esperit de llibertat que ens fa persones i ens introdueix en la comunió fent-nos capaços de relació humana, divina i còsmica.

V. Per una teologia de l'evolució

La veritat teològica que se'n desprèn

Els textos bíblics anteriorment citats i comentats mostren clarament que la veritat teològica que es desprèn de la Revelació no és contrària a una creació en evolució ja que implícitament la legitima, al meu entendre, sense mencionar-la. '*Al començament*' en què principia el relat bíblic del Gènesi expressa alhora que Déu donà un començament al món i al temps, però que Déu mateix no tenia començament, era l'existent, el que es revela a Moisès com

el *Déu d'Abraham, el Déu d'Isaac i el Déu de Jacob*, el nom del qual és el *Jo sóc el qui sóc*, el que fa possible l'existir. L'acció creadora de Déu està situada en un pla absolutament diferent de tota activitat humana atès que el verb *bara'* en tot l'AT es refereix a l'acció divina. Per tant, no es pot condemnar la teoria de l'evolució en nom del relat bíblic si no és que llegim la Bíblia erròniament de manera literal sense atendre el text i el context en què s'escriu. Quan, per exemple, diu: *"la Terra era confosa i deserta i la tenebra cobria l'abisme"*, està descrivint l'acció inicial del procés evolutiu, de manera que del caos emergeix el cosmos, a semblança del salm 51,12, quan diu: *"creeu en mi, o Déu, un cor ben pur, renoveu en el meu si un esperit ferm"*. Fins la mateixa Revelació de la Paraula de Déu es fa respectant els processos d'emergència de l'hominització de l'home com a receptor de la Paraula salvífica en la plenitud del temps en la persona del Fill (*He 1,1-2*). Una creació que *"ell sosté l'univers amb el poder de la seva paraula"* (*He 1,3*) equivalent a una *creació contínua*, de manera que sant Tomàs sosté que la conservació de les coses per Déu no es fa per una nova acció, sinó per la continuació de mateixa acció que dóna l'ésser (*S Th I q 104, a l, ad 4*). El mateix sant Tomàs, quan parla de la *creatio ex nihilo*, l'ex, expressa solament ordre de successió i no pas causa material (*S Th I, q 45, a.1, ad 3*). Només així es pot admetre la idea de la creació contínua, la qual ha estat afirmada per la major part dels grans filòsofs cristians, des de sant Tomàs, Descartes i Leibniz. Per a sant Tomàs mateix trobem, doncs, que només Déu pot crear de no-res l'existir (*S Th I, q 45, a.2*), però també, per la mateixa relació entre creador i creatura fa possible que les coses també es *facin* per raó de la mateixa acció creadora. La teologia, doncs, i els textos bíblics que l'emparen, veu l'Esperit Sant insuflant vida a l'interior de les lleis de la naturalesa i dels processos naturals pels quals emergeixen l'univers i la vida, el mateix Esperit que aletejava damunt les aigües al principi i el del dia de la Pentecosta.

La posició de l'Església

Les esglésies històriques, com la catòlica, s'han mantingut sempre al marge del corrent creacionista. El missatge de Joan Pau II a l'Acadèmia Pontifícia de les Ciències, el 22 d'octubre de 1996, afirmava que nous coneixements condueixen a reconèixer en la teoria de l'evolució quelcom més que una hipòtesi. Amb això el papa desmentia l'opinió generalment acceptada que l'Església s'oposa a l'evolució, i dóna a entendre, però, que no aprovava indiscriminadament qualsevol teoria evolucionista perquè una

lectura simplement materialista és irreconciliable amb la doctrina catòlica. El problema de nou es posà sobre la taula amb un article del cardenal Christoph Schönborn, arquebisbe de Viena, que fou redactor principal del Catecisme de l'Església catòlica, publicat al *New York Times*, el 7 de juliol de 2007, que qualificava curiosament el missatge de Joan Pau II *d'imprecís i sense importància* davant la innegable evidència de la existència d'un *disseny intel·ligent* en la biologia¹⁷. Sigui quin sigui el substrat polític d'aquestes declaracions, de fet, allò que està en joc és l'oposició entre evolucionistes i creacionistes, reeditant l'etern conflicte entre ciència i religió, havent de tenir en compte que les veritats teològiques no són veritats científiques. És un error, però, llegir la Bíblia de manera literal, fora del seu context històric. Teilhard de Chardin, al meu entendre, ha vestit un evolucionisme espiritual cristià partint del que coneix per la ciència que apunta cap a una teologia de l'evolució perquè comporta una visió de l'univers en funció de Crist, l'Alfa i l'Omega, l'aparició del cel nou i uns terra nova (*Ap 21,1-4*). En aquesta visió, el fi natural i el fi sobrenatural convergeixen sense confondre's, com si allò natural fos el fil conductor del sobrenatural. Allò imprevisible que caracteritza la història humana s'estén al món vivent en el seu conjunt i, en certs aspectes, al mateix cosmos per la via de l'indeterminisme (teoria quàntica). Així, l'acció humana ja no està determinada per una 'lleï natural' a la qual ens hem de remetre, però sense ignorar de les seves imposicions, atès que la naturalesa presenta una harmonia fonamental davant la qual tots els defectes aparents són simplement menors. Penso, doncs, que l'Església del segle XXI ha de parlar de Déu en aquest context, en una hora en què es planteja de nou l'evangelització. Això és el que suggereix precisament el mateix Evangeli: una teologia en què el Déu U i Tri es veu com la font de l'existència del món natural, de la seva fecunditat, creativitat i novetat meravelloses, d'un déu que pot fer que les coses es facin a si mateixes. Aquest és el compromís de Déu en la història i la Paraula de promesa que obre el futur on juga la llibertat i la responsabilitat de l'home creat i, alhora, també col·laborador del projecte de Déu. Perquè allò que proclama l'Evangeli és un missatge d'esperança, tal com sant Pau ho repetirà més tard parlant d'un déu que ressuscita els morts i crida a existir allò que no existeix (*Ac 17,22-31*).

¹⁷ FRANÇOIS EUVÉ. *Pour une théologie de l'Evolution*, en 'Etudes' 404(2006)339-350 refós a 'Selecciones de Teologia' 183(2007)189-196.

Crear és unir-se

Tant Ramon Llull com Teilhard de Chardin concorden en la idea que *crear és unir-se*. Ramon Llull, en el *Llibre de contemplació*, no parteix de la metafísica de l'*ens* aristotèlic, sinó de l'*experiència vital* de l'ésser en què està constituït (cap. 1,1; cap. 2,2; cap. 3,1) i estableix el principi que les *creatures signifiquen i demostren*, a partir del qual, meravellat de com de gran és l'essència divina, es pregunta com pujar-hi (cap. 19). L'escala per a pujar-hi la troba en la significació de les mateixes obres creades, les quals reflecteixen les qualitats essencials de Déu, els atributs divins, que manifesten la gran bondat de Déu. Així, Déu es dona creant, i creant s'expressa i parla de manera que en Déu paraula i veritat s'identifiquen. Els atributs divins o dignitats sempre estan en acte, i no pas en potència, perquè sempre treballen, són *actius* tant en Déu mateix, com enfora Déu, ja que del contrari cauríem altra volta en el no-ésser, en el supòsit inversemblant de parar-se tal dinamisme. Per a Llull, l'*esse* és el resultat del *fer*. Aquest *esse* resultant, tant en l'acció divina com de tota creatura, és el fruit d'un *moviment d'unió*. Els atributs divins són els *principis absoluts*, plenament acabats en Déu, essent una sola cosa en l'essència divina, donant-se entre ells només una *equivalència* i una *equiparança*. I, si als principis absoluts hi apliquem els modes possibles de *relació* que hi ha entre ells, resulta que en Déu no hi cap la *contrarietat*, de manera que només hi ha lloc per a la *concordança*, la qual és més general que la diferència que pressuposa. Així, per exemple, en el *bonificar* creador diví hi ha el *bonificant* i el *bonificat*, on l'*agens* i l'*agibile* convenen essencialment en l'acció de l'*agere*. I això en tota acció. Llull ha demostrat el model trinitari del *tercer* en Déu, no l'essència divina. Així, l'obra creadora de Déu porta tota ella la petja i la imatge de la relació trinitària de Déu, en la qual l'Esperit Sant és l'Amor subsistent de la relació entre el Pare i el Fill. Si Déu és Amor, necessàriament hi ha d'haver un amant i un amat en la seva pròpia intimitat divina. L'univers creat, doncs, segueix aquesta mateixa semblança de l'essència divina, de la qual la parella humana n'és l'exponent més clar.

Teilhard de Chardin, en ple segle XX, retreu a la metafísica clàssica de partir d'un ésser concebut estàticament, d'una noció primera irreductible. La ciència de la naturalesa i l'anàlisi del desenvolupament mundial ens ensenyen també que l'ésser és un *moviment d'unió*. Teilhard, doncs, aposta per una metafísica de l'*unir-se* en lloc d'una metafísica de l'*esse*. Considera que el pensament no ha

d'enfocar-se cap a l'ésser, sinó cap a una *convergència* de tota la realitat concebuda com a procés evolutiu continu. Segons l'obra del P. Smulders, comentant Teilhard, afirma: *"L'ésser és en realitat definible (genèticament almenys, sinó ontològicament) per un moviment particular, indissolublement associat a ell –el d'unió. De manera que hom pugui escriure segons el cas: ésser=unir-se un mateix; o unir els altres (forma activa): ésser=ésser unit i unificat per algú (forma passiva)".* Smulders continua dient: *"Basant-se en aquesta noció d'ésser, Teilhard desenvolupa les seves idees en quatre temps. Parteix del factor de l'existència d'un 'Ésser Primer', que es basta absolutament a ell mateix i que existeix en ell mateix. Però en un segon temps ens hem de representar aquest déu conformement a les dades de la revelació, com a constituït per persones distintes; fins i tot, doncs, el principi s'aplica a Déu, ja que també l'ésser diví és un moviment d'unió interna amb la seva pròpia vida".* En el primer temps és la presència irreversible i autosuficient d'un 'Ésser Primer'. En el segon temps, com oposant-se trinitàriament a ell mateix segons el factor revelat. Fins en aquestes profunditats, el principi ontològic pres com a base de la nostra metafísica es mostra vàlid i explicatiu: *"Déu mateix, en un sentit rigorosament autèntic, no existeix, sinó unint-se"*. Està validant el tercer lul·lià.

183

Teilhard aquí és prudent evitant de dir que el misteri de la Trinitat podria deduir-se del principi de la identitat entre ésser i unitat. Creu que tal deducció seria inacceptable per al pensament catòlic, malgrat que la tendència de la seva exposició vagi indubtablement en aquest sentit. Per a Teilhard, la Unitat desbordant de Vida entra en lluita, per la Creació, contra el Múltiple inexistent que s'oposava a ella (el tercer temps) com un contrast i un desafiament. La Pleromitziació, com hauria dit sant Pau, és a dir, la realització de l'ésser participat apareix com una mena de rèplica o de misteri de Trinitat. En el quart temps ve a omplir el buit i, en certa manera, troba el seu lloc: *"crear és unir-se"*¹⁸. Ramon Llull i Teilhard de Chardin, dos savis creients i místics, per camins diferents, convergeixen en aquests punts.

La primacia de l'Esperit

Retornant al punt sobre la dimensió espiritual de la matèria, ja hem vist anteriorment que Teilhard nega el dualisme matèria-esperit presentant un concepte de matèria que inclou en ella mateixa la dimensió espiritual. El P. Smulders, en l'obra abans citada,

¹⁸ oc SMULDERS, p. 95-99.

comentant la visió que en té Teilhard, ens diu que l'Esperit ja no és independent de la Matèria, ni la Matèria oposada a l'Esperit, si no és que per matèria s'entengui només un sentit restringit, purament materialístic. Creu que la hipòtesi teilhardiana és completament oposada al materialisme perquè tota la seva obra està orientada a provar i a posar en evidència la primacia de l'Esperit, de forma que l'Esperit és més que la matèria, perquè l'Esperit, vist des de la nostra perspectiva, és essencialment poder de síntesi i d'organització¹⁹. El fi que em proposo no és arribar a una explicació última de les coses, sinó estar oberts a la irrupció de la novetat, i per això hem de creure i estar atents a la primacia de l'Esperit Sant. En el món de la contingència, sabem que el discurs científic només es pot referir a l'atzar, però jo crec que, a més a més, hi ha una altra mirada que va més enllà per desxifrar una possible novetat que la ciència no pot donar. Aquests debats sobre l'evolució, al meu entendre, són una bona ocasió per tal que els teòlegs ens rellueixin en les nostres visions sobre el Déu creador sense necessitat de refugiar-nos en els mites, sortint de les inèrcies tradicionals que ens han envoltat. Així, doncs, l'experiència i l'estudi em porten a confirmar la hipòtesi que el concepte de matèria teilhardiana inclou en ella mateixa la dimensió espiritual. Ho veiem a continuació amb Llull i Teilhard, quan un i altre conceptuen l'home creat, un ésser compost d'ànima i de cos.

184

Segons Ramon Llull:

Hem vist que el mallorquí contempla l'home creat com un *microcosmos*, situat entre Déu i el cosmos. Per a ell, l'home no s'explica només pel cos o només per l'ànima, sinó que l'home és una unitat constituïda per la unió del cos i de l'ànima. Per a Llull, doncs, l'home és una síntesi de matèria i esperit que tant participa del finit com de l'infinit, de llibertat i de necessitat, de temporal però amb desig d'eternitat. En l'ànima humana, hi corre paral·lela la potència sensitiva i la potència espiritual íntimament relacionades, raó per la qual estableix els dos nivells del conèixer: amb els ulls del cos es passa als ulls de l'ànima, amb les orelles del cos es passa a les orelles del cor, de l'olfacte corporal es passa a l'olfacte espiritual, del gust corporal es passa al gust racional, de la sensibilitat humana es passa a tres coses: la corporal, l'espiritual i la resultant de les dues. Per tant, estableix tres graus de raó i un de fe. En els graus de raó hi ha aquests traspassaments: del

¹⁹ oc SMULDERS, p. 73-76.

sensible-imaginable passa al sensible-intel·ligent; d'aquest primer intel·ligent passa a un altre intel·ligent més elevat, i d'aquest més elevat passa al diví transcendent. L'ànima humana, per tant, està constituïda per tres relacions o qualitats per les quals l'home pensa recordant, entenent i volent, de manera que en l'ànima hi ha l'intel·ligible de l'entès i de l'entendre, que és allò propi de l'enteniment, que ve a ser com l'ull de l'ànima (cf. cap. 169, 174, 203, 241, 246, 302, 315 de *Contemplació*). Per a Llull, l'ànima humana reflecteix les virtuts divines de forma intel·ligible en les seves creatures, sempre que l'ànima no estigui distorsionada com passa en els miralls defectuosos²⁰.

Robert Pring-Mill, en *El microcosmos lul·lià*, ens descriu l'home, com és home lul·lià així: "*Home és substància ajustada d'ànima racional e de cors elementat, vegetat, sensat e imaginat*". La seva composició ve de l'ajuntament de cos i ànima, però el beat ho troba més fàcil d'explicar mirant la seva descomposició: "*e com esdevé no home, esdevé no home per lo departiment de ses parts, les quals dites havem. On, en així com home esdevé no home per departiment e disjunció de ses parts, en així esdevé home per ajustament e apropincament de ses parts*"²¹. Resta prou clar en Llull que l'ànima humana és el punt de contacte entre el món material sensible i el món espiritual intel·lectual en els seus diversos graus, de manera que l'element sensible n'és com el fil conductor, atesa la mateixa finitud i limitació humana. I això és de raó que no necessita prova científica contrària.

185

Segons Teilhard de Chardin:

En *El fenomen humà* ens diu: "*creieu en l'esperit*", perquè, al món, el que és imponderable és més que allò que podem tocar. L'esperit de què parla el cristianisme i del qual proclama el valor dominant no és enemic de la matèria creada sinó el més alt coronament, de manera que la naturalesa corporal no es troba enlloc realitzada més perfectament que en l'home, que és esperit. L'esperit humà, doncs, no és un intrús ni a la terra ni en les ciències de la terra i de la matèria, que es pugui negligir impunement l'aspecte espiritual de l'home. Segons la fe cristiana, l'ànima espiritual és el principi de vida del cos, que la perfecció corporal de l'home i de la dona reposa en el fet que és un ésser espiritual, la perfecció corporal

²⁰ LEONCI PETIT. *El Llibre de contemplació en Déu. Què aporta Llull a l'home modern?*, dins 'Ars brevis' 13(2007)119-142.

²¹ oc *El microcosmos lul·lià*, p. 160.

del qual n'és l'expressió com la forma de manifestació de la seva essència espiritual. Per tant, l'espiritualitat de l'home i de la dona no nega ni menysprea la corporeïtat i la matèria, sinó que, contràriament, la realitza al més alt grau. En els humans, el cos és atret vers l'ésser de l'ànima, allò que mostra que tota la matèria està orientada vers la consciència, i en tota realitat material hi resideix un pensament implícit que prefigura l'espiritual. Teilhard creu que, en aquest sentit, és correcte poder dir que l'esperit humà és el punt culminant de la matèria: L'home, i solament l'home, és conscient de la seva consciència, i això el fa capaç de previsió i d'invenció.

Aquesta visió teilhardiana encara presenta un altre avantatge. Mostra que l'activitat creadora de Déu i la procreació humana produeixen un sol i únic ésser: l'infant. Considera, per tant, que la imatge d'una infusió de l'ànima és perillosa quan s'ha dit o ensenyat que els pares produeixen només el cos i Déu només l'ànima, com si cada un donés l'ésser a una part de l'home, o com si en l'home hi hagués un ésser doble. Per a Teilhard, cos i ànima no són dues parts independents de l'home, sinó que l'ésser de l'ànima és essencialment *un ésser en el cos*; l'ésser del cos és un ésser informat i animat per l'ànima; per tant, en sentit propi, *no hi ha* el cos i *no hi ha* l'ànima, sinó el que *hi ha* és únicament l'home i la dona compostos d'un cos i d'una ànima. Per al científic francès, l'home i la dona neixen de l'activitat generadora biològica dels pares perquè la generació està orientada cap a la multiplicació i, en aquest sentit, són individus de l'espècie humana. Però l'home encara és més que un individu en l'espècie humana: és una persona, i, com a tal, és únic, perquè no pot ser reproduït. Així, l'home és per ell mateix la seva meta, per la qual pot conèixer i estimar personalment Déu i el seu proïsme prenen un valor absolut com a tal home individual. I vet aquí la paradoxa essencial de l'home amb la seva relació amb la humanitat: l'home, en tant que és un esperit que informa un cos, és llançat amb les condicions de la substància material essent membre d'una espècie feta per a ella. En tant que és esperit que transcendeix el cos, participa de la condició de la creatura espiritual i expressa així la relació directa amb Déu tot ultrapassant una espècie que és feta per a ella²². Atesa aquesta visió, hom es referma en la idea que matèria i esperit són dos elements que fan la mateixa ruta, com dues direccions paral·leles de l'evolució del món sense confondre's. Fa pensar que el cristianisme és la religió de l'evolució.

²² oc SMULDERS, p. 73-92.

La conferència de Denis Edwards

El teòleg i sacerdot australià pronuncià, a la Facultat de Teologia de Catalunya, la conferència sobre *La Trinitat en el context evolutiu i ecològic: l'atractor i l'energia de l'amor*, que resultà molt interessant com es pot veure a la ressenya que en fa Oriol Domingo a *La Vanguardia* (3-3-13 p. 53), com també a l'entrevista que li féu *El PuntAvui* (22-3-13), extrems que vénen a confirmar la reflexió d'aquest treball. Segons aquestes ressenyes periodístiques, el professor Denis Edwards parteix i va més enllà de les grans intuïcions dels jesuïtes Pierre Teilhard de Chardin i de Karl Rahner. Creu que pertanyem a un univers en constant moviment i amb processos emergents. Modifica de Rahner l'*autotranscendència* activa de les creatures a donar-se la capacitat de transformar-se en una cosa nova, de transcendir-se a si mateixes. Edwards, en canvi, proposa més aviat parlar d'*emergència* evolutiva pròpia del món natural per raó de la relació creadora. El Creador confereix al món de les creatures la capacitat de la seva pròpia emergència evolutiva. Certament, la teologia del relat de la creació veu l'Esperit Sant ja alenant vida a l'interior de les lleis de la naturalesa i dels processos naturals pels quals emergeixen l'univers i la vida. La teologia, doncs, permet afirmar que l'Esperit Sant pot ser entès com la presència de Déu, dinàmica i donadora de vida de tot el procés de l'aparició de l'univers, ara fa 14.000 milions d'anys.

Preguntat per si darrere del Big Bang hi ha Déu (*El PuntAvui*), afirma: "*Aquesta és la lectura religiosa, sí. El que la ciència no ens pot respondre és què hi havia abans del Big Bang, per això la teologia –evidentment en un nivell explicatiu que pretén donar un sentit a les coses– ens diu que l'existència de l'univers és un regal i és dependent de Déu. Déu només crea en el moment del Big Bang; hi ha una acció creadora contínua per mitjà de l'Esperit Sant en tota la complexificació de l'univers que comporta l'evolució*". Creu que hem de pensar en un déu humil redescobrint el concepte de Déu a la llum de la humanitat de Crist.

Només Déu, pot crear el món

Davant del diàleg entre fe i ciència, considero que el concepte de creació lul·lià contrastat amb la visió de Teilhard de Chardin aporta el camí més raonable per tal de redescobrir el sentit autèntic de la teologia de la creació. Fins Denis Edwards ho acaba de dir: "*Déu només crea en el moment del Big Bang; hi ha una acció creadora contínua per mitjà de l'Esperit Sant en tota la complexificació de l'univers que comporta l'evolució*". Idea difícil, literalment miste-

riosa, perquè alhora la *màxima distància* –només Déu– i *allò altre del món* pot crear el món, la *seva proximitat*, significa que *tot* ésser de la creació emergeix del Creador. Precisament, per això mateix i només per això, resulta apte per salvaguardar l'autonomia del món i la presència viva de Déu en el món. Tot fa entendre que la transcendència divina consisteix en una presència íntima, fundant i sempre activa, la qual ho inclou tot sense absorbir-ho ni deixar-se absorbir. És una presència concurrent a la realitat empírica, de caràcter ortogonal, la qual no anul·la, ni substitueix, sinó que sempre fa ésser, promovent i respectant alhora la creatura. Només la Bondat i l'Amor plenament acabats de Déu poden oferir aquesta garantia creacional. Així, l'Esperit de Déu és l'Esperit creador de la nostra vida humana. Per tant, l'antropologia teològica només es pot construir coherentment des d'una cristologia que assumeixi la pneumatologia que comporta, que tan sovint s'oblida. La humanització és el fruit d'un llarg procés còsmic i d'una lenta i milionària evolució de la vida.

Leonci Petit